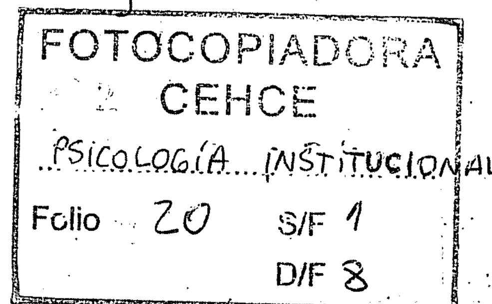
una extrema severidad (condena a la hoguera aplicada aún en el siglo XVIII sin que ninguna protesta importante fuera expresada antes de la mitad del siglo), y, por otra, una tolerancia seguramente muy amplia (que se deduce indirectamente de la rareza de las condenas judiciales, y que se advierte más directamente a través de ciertos testimonios sobre las sociedades masculinas que podían existir en los ejércitos o las cortes). Ahora bien, en el siglo XIX, la aparición de la psiquiatría, la jurisprudencia y también la literatura de toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastia y "hermafroditismo psíquico", con seguridad permitió un empuje muy pronunciado de los controles sociales en esta región de la "perversidad", pero permitió también la constitución de un discurso "de rechazo": la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su "naturalidad" incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada. No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles ante todo de cuál teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompañan o qué ideología —dominante o dominada— representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen).

Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que reemplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza —que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal— se habilitaron poco a poco en el orden del poder político.

El juego de Michel Foucault*

Focault, Michel. "Microfísica del Poder". Cap. El juego del poder. Ed. La piqueta.



Alain Grosrichard: Ya habría llegado el momento de dirigirnos hacia esta *Historia de la sexualidad*, de la que tenemos el primer volumen y que debe —según anuncias— tener seis.

Michel Foucault: Sí, y en principio quisiera decirles que estoy realmente contento de estar aquí con ustedes. Es un poco debido a esto que he escrito este libro de esta forma. Hasta el presente yo había empaquetado las cosas, no había ahorrado ninguna cita, ninguna referencia, y había lanzado adoquines un tanto pesados, que la mayoría de las veces quedaban sin respuesta. De allí la idea de este libro-programa, especie de queso gruyere, con agujeros, para que sea posible introducirse en ellos. No he querido decir: "Esto es lo que pienso", ya que no estoy todavía muy seguro de lo que adelanto. Pero he querido ver si esto podía ser dicho y hasta dónde podía serlo, y seguramente se corre el riesgo de que resulte muy decepcionante para ustedes. Lo que hay de incierto en lo que he escrito es ciertamente incierto. No hay ardides ni retórica. Y tampoco estoy seguro de

* Poco tiempo después de la aparición de *La voluntad de saber*, diversos intelectuales mantuvieron este intercambio de ideas con Foucault, algunos de cuyos momentos fueron publicados en la revista *Ornicar*, París, 1977, núm. 10, pp. 62-93, de donde se ha realizado la presente traducción, de acuerdo con el texto establecido por Alain Grosrichard. Traducción de Oscar Terán.

1

lo que escribiré en los siguientes volúmenes. Por ello desearía escuchar el efecto producido por este discurso hipotético, de sobrevuelo. Me parece que es la primera vez que encuentro gente que quiere realmente jugar a ese juego que les propongo en mi libro.

El dispositivo

A. G.: Indudablemente. Partamos del título general de dicho programa: *Historia de la sexualidad*. ¿De qué tipo es este nuevo objeto histórico que tú llamas "la sexualidad"? Puesto que manifiestamente no se trata de la sexualidad de la que hablan o han hablado los botánicos o los biólogos y que es asunto del historiador de las ciencias. Ni de la sexualidad en el sentido en que podría entenderla la tradicional historia de las ideas o de las costumbres, que nuevamente impugnas hoy a través de tus dudas acerca de la "hipótesis represiva". Ni tampoco, por fin, de las prácticas sexuales que los historiadores estudian en la actualidad con nuevos métodos y medios técnicos de análisis. Por tu parte, hablas de un "dispositivo de sexualidad". ¿Cuál es para ti el sentido y la función metodológica de ese término: *dispositivo*?

M. F.: Lo que trato de designar con este nombre es: *En primer lugar*, un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho cuanto lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que puede establecerse entre esos elementos.

En segundo término, lo que quisiera señalar en el dispositivo es justamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre esos elementos heterogéneos. Así, cierto discurso puede aparecer ora como programa de una institución, ora por el contrario como un elemento que permite justificar y enmascarar una práctica que, en cuanto tal, permanece muda, o bien funcionar como reinterpretación secundaria de esta práctica, brindarle acceso a un nuevo campo de racionalidad. Dicho con pocas palabras, entre dichos elementos —discursivos o no discursivos— existe algo así como un juego, cambios de posición, modificaciones de funciones, que pueden, también ellos, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, ha tenido como función principal la de responder a una *urgencia*. El dispositivo tiene pues una función estratégica dominante. Tal ha podido ser, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que una sociedad con economía de tipo esencialmente mercantilista hallaría embarazosa: existe allí un imperativo estratégico, que juega como matriz de un dispositivo, que poco a poco ha devenido el dispositivo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis.

Gérard Wajeman: ¿Un dispositivo se define entonces por una estructura de elementos heterogéneos, pero también por un cierto tipo de génesis?

M. F.: Sí, y vería dos momentos esenciales en esta génesis. Un primer momento que es el del predominio de un objetivo estratégico. Luego, el dispositivo se constituye propiamente como tal, y sigue siendo un dispositivo en la medida en que es el lugar de un doble proceso: proceso de *sobredeterminación funcional* por una parte, ya que cada efecto, positivo o negativo, querido o no querido, halla resonancia o entra en contradicción con los otros, y demanda una recuperación, un reajuste, de los elementos heterogéneos que surgen por doquier. Proceso de perpetua *ocupación estratégica*, por otra parte. Tomemos el ejemplo del aprisionamiento, ese dispositivo que ha hecho que en un momento dado las medidas de detención hayan aparecido como el instrumento más eficaz, el más razonable, que pudiere aplicarse al fenómeno de la criminalidad. ¿Qué es lo que eso ha producido? Un efecto que no estaba en absoluto previsto con antelación, que no tenía nada que ver con una astucia estratégica de algún sujeto meta o transhistórico que lo habría percibido y querido. Dicho efecto ha consistido en la constitución de un medio delincuente, muy diferente de esta especie de semillero de prácticas y de individuos ilegalistas que se hallaba en la sociedad del siglo XVIII. ¿Qué ha ocurrido? La prisión ha desempeñado el papel de filtro, concentración, profesionalización, cierre de un medio delincuente. A partir de los años 1830, aproximadamente, se asiste a una réutilización inmediata de este efecto involuntario y negativo en una nueva estrategia, que en cierto modo ha llenado el espacio vacío o transformado lo negativo en positivo: el medio delincuente se ha encontrado reutilizado con fines políticos y económicos diversos (así, la deducción de un beneficio sobre el placer con la organización de la prostitución). Esto es lo que llamo la ocupación estratégica del dispositivo.

A. G.: En *Las palabras y las cosas*, en *La arqueología del saber*, hablabas de episteme, de saber, de formaciones discursivas. Hoy hablas preferentemente de "dispositivos", de "disciplinas". ¿Estos conceptos sustituyen a los precedentes, a los que ahora abandonarías? ¿Es preciso ver allí un cambio en la idea que tienes acerca del uso que habría que hacer de tus libros? ¿Escoges tus objetos, la manera de abordarlos, los conceptos para captarlos, en función de nuevos objetivos que hoy residirían en unas luchas por emprender, un mundo por transformar más bien que por interpretar? Digo esto para que las cuestiones que se te van a plantear no caigan a un costado con respecto a lo que has querido hacer.

M. F.: Nótese que posiblemente también fuese bueno que ellas cayeran completamente a un costado: eso probaría que mi propósito está a un costado. Pero tienes razón en plantear la pregunta. A propósito del dispositivo, me encuentro ante un problema del que aún no he realmente salido. Dije que el dispositivo era de naturaleza esencialmente *estratégica*, lo que supone que se trata allí de una cierta manipulación de relaciones de fuerzas, de una intervención racional y concertada en dichas relaciones de fuerzas, ya sea para desarrollarlas en cierta dirección, o bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etcétera. . . El dispositivo está entonces siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno o unos bornes de saber, que nacen allí pero que igualmente lo condicionan. Eso es el dispositivo: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos. En *Las palabras y las cosas*, al pretender hacer una historia de la episteme, yo estaba en un atolladero. Ahora lo que quisiera hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O más bien que la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*, a diferencia del dispositivo, que en sí es discursivo y no discursivo, y sus elementos son mucho más heterogéneos.

Jacques-Alain Miller: Lo que introduces como dispositivo se pretende ciertamente más heterogéneo que lo que denominabas episteme.

M. F.: Por completo.

J.-A. M.: Tú mezclabas u ordenabas en tus epistemes unos enunciados de tipo muy diferente, enunciados de filósofos, de científicos, enunciados de autores oscuros y de prácticos que teorizaban, a partir de lo cual se produjo el efecto de sorpresa

que obtuviste, pero finalmente se trataba siempre de enunciados.

M. F.: Por cierto.

J.-A. M.: Con los dispositivos, quieres ir más allá del discurso. Pero estos nuevos conjuntos, que parecen realmente elementos articulados. . .

M. F.: ¡Ah, sí!

J.-A. M.: . . .siguen siendo conjuntos significantes. No veo muy bien en qué sentido alcanzarías lo "no discursivo".

M. F.: Para decir: esto es un dispositivo, busco cuáles han sido los elementos que han intervenido en una racionalidad, en una concertación dada, excepto que. . .

J.-A. M.: No hay que decir racionalidad, porque entonces se recaería en la episteme.

M. F.: Si tú quieres, a la episteme yo la definiría, retrospectivamente, como el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles a aquellos que van a poder ser aceptables en el interior no digo de una teoría científica, pero sí de un campo de cientificidad, y del que podrá decirse: esto es verdadero o falso. El dispositivo es lo que permite separar no lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente respecto de lo calificable.

Guy Le Gaufey: Pero para volver a lo "no discursivo", y fuera de los enunciados, ¿qué otra cosa hay en un dispositivo que las "instituciones"?

M. F.: Lo que generalmente se denomina "institución" es todo comportamiento más o menos constreñido, aprendido. Todo lo que en una sociedad funciona como sistema de constricciones, sin ser un enunciado; en suma, todo lo social no discursivo es la institución.

J.-A. M.: La institución es evidentemente discursiva.

M. F.: Si tú quieres, pero para mi adminículo de dispositivo no es muy importante decir: esto es discursivo, esto no lo es. Entre el programa arquitectónico de la Escuela Militar de Gabriel y la construcción misma de la Escuela Militar, ¿qué es discursivo y qué es institucional? Esto sólo me interesa si el edificio no se conforma con el programa. Pero no creo que sea muy importante hacer esa clasificación, desde el momento en que mi problema no es lingüístico.

La analítica del poder

A. G.: En tu libro estudias la constitución y la historia de un

dispositivo: el dispositivo de la sexualidad. Esquematizando mucho, se puede decir que éste se articula por una parte con lo que llamas el poder, del cual constituye el medio o la expresión. Y por la otra produce —podría decirse— un objeto imaginario, históricamente fechable, el sexo. De allí surgen dos grandes series de cuestiones: sobre el poder, sobre el sexo, en su relación con el dispositivo de sexualidad. En cuanto al poder, señalas tus dudas acerca de las concepciones que tradicionalmente se han formulado al respecto. Y lo que propones no es tanto una nueva teoría del poder cuanto una "*analítica del poder*". ¿De qué modo ese término de "analítica" te permite esclarecer lo que aquí llamas el "poder", en cuanto está ligado al dispositivo de sexualidad?

M. F.: El poder, eso no existe. Quiero decir esto: la idea de que hay en un sitio dado, o emanando de un punto dado, algo que es un poder, me parece reposar sobre un análisis falseado y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder consiste en realidad en unas relaciones, un haz más o menos organizado, más o menos piramidalizado, más o menos coordinado, de relaciones. Entonces el problema no reside en constituir una teoría del poder que tendría por función rehacer lo que un Boulainvilliers por un lado o un Rousseau por el otro han querido hacer. Ambos parten de un estado originario en el que todos los hombres son iguales, y después ¿qué pasa? Invasión histórica para uno, acontecimiento mítico-jurídico para el otro, siempre ocurre que a partir de un momento dado la gente ya no ha tenido derechos y ha habido un poder. Si se tratara de construir una teoría del poder, siempre se estará obligado a considerarlo como surgiendo en un punto y en un momento dado, y se deberá hacer su génesis, después su deducción. Pero si el poder es en realidad un haz abierto, más o menos coordinado (y sin duda más bien mal coordinado) de relaciones, entonces el único problema reside en dotarse de una rejilla de análisis que permita una analítica de las relaciones de poder.

A. G.: Y sin embargo (página 20 de tu libro),* te propones estudiar, al evocar lo que ocurre después del Concilio de Trento, "a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo", etcétera... El lenguaje que aquí empleas hace a pesar de todo pensar en un poder que partiría de un centro único y que, poco a poco, según un proceso de difusión, de contagio, de cancerización, ganaría lo que hay de más ínfimo y de más periférico. Y me parece que cuando por otra parte hablas de la multiplicación de las "disciplinas", haces aparecer el poder como partiendo de "pequeños lugares", organizándose a propósito de "pequeñas cosas", para finalmente concentrarse. ¿Cómo conciliar estas dos representaciones del poder: una que lo describe como ejerciéndose de arriba hacia abajo, del centro a la periferia, de lo importante a lo ínfimo, y otra que parece ser la inversa?

M. F.: Al escucharte leer, he enrojecido moralmente hasta las orejas mientras me decía: es verdad, yo he empleado esta metáfora del punto que, poco a poco, irradia... Pero era en un caso muy preciso: el de la iglesia después del Concilio de Trento. En general, pienso que es preciso más bien ver cómo las grandes estrategias de poder se incrustan, hallan sus condiciones de ejercicio en microrrelaciones de poder. Pero siempre hay movimientos de retorno, que hacen que las estrategias que coordinan las relaciones de poder produzcan efectos nuevos y avancen en dominios que, hasta el presente, no estaban involucrados. Así, hasta mediados del siglo XV la iglesia no ha controlado la sexualidad más que de una manera asaz lejana: la obligación de la confesión anual, con la confesión de los diferentes pecados, garantizaba que no existiesen demasiadas historias escabrosas para contar a su cura. A partir del Concilio de Trento, hacia la mitad del siglo XVI, se ha visto aparecer, al lado de las viejas técnicas de la confesión, una serie de procedimientos nuevos que fueron puestos a punto dentro de la institución eclesiástica, con fines de depuración y de formación del personal eclesiástico: para los seminarios o los conventos se elaboraron técnicas minuciosas de puesta en discurso de la vida cotidiana, de examen de sí mismo, de confesión, de dirección de conciencia, de relaciones dirigidos-dirigentes. Esto es lo que se ha tratado de inyectar en la sociedad mediante un movimiento, es cierto, de arriba hacia abajo.

J.-A. M.: Eso es en lo que se interesa Pierre Legendre.

M. F.: Todavía no he podido leer su último libro, pero lo que hizo en *L'Amour du Censeur* me pareció completamente necesario. Él describe un proceso que realmente existe; pero no creo que la generación de relaciones de poder se verifique sola-

* Página 19 de la edición española de Siglo XXI. [T.]

mente de arriba hacia abajo.

A. G.: ¿Piensas entonces que esta representación del poder como ejerciéndose desde arriba hacia abajo, y de modo represivo o negativo, es una ilusión? ¿No es una ilusión necesaria, engendrada por el poder mismo? En todo caso, se trata de una ilusión muy tenaz, y es incluso contra ese tipo de poder que las gentes se han batido y han creído poder hacer cambiar las cosas.

Gérard Miller: Agrego un señalamiento: aun si se admite que el poder, a escala de toda la sociedad, no procede de arriba para abajo, sino que se analiza como un haz de relaciones, ¿sucede acaso que los micropoderes, sobre los cuales ellos se fundan, no funcionan siempre de arriba hacia abajo?

M. F.: Sí, si tú quieres. En la medida en que las relaciones de poder son una relación de fuerzas no igualitaria y relativamente estabilizada, es evidente que esto implica un arriba y un abajo, una diferencia de potencial.

A. G.: Siempre hace falta uno más pequeño que uno mismo.

M. F.: De acuerdo, pero lo que quería decir es que, para que haya movimiento de arriba hacia abajo, es menester que haya al mismo tiempo una capilaridad de abajo para arriba. Tenemos algo como ejemplo: las relaciones de poder de tipo feudal. Entre los siervos, ligados a la tierra, y el señor que extrae de ellos una renta existía una relación local, relativamente autónoma, casi cara a cara. Para que esa relación se mantuviera era necesaria, por detrás, cierta piramidalización del sistema feudal. Pero es cierto que el poder de los reyes de Francia, y los aparatos de estado que constituyeron progresivamente a partir del siglo XI, tuvieron como condición de posibilidad el anclaje en los comportamientos, los cuerpos, las relaciones de poder locales, en lo que no habría que ver en absoluto una simple proyección del poder central.

J.-A. M.: ¿Qué es entonces esta "relación de poder"? No es solamente la obligación. . .

M. F.: ¡Ah, no! Justamente quisiera responder a la pregunta que hace un instante se me planteó acerca de ese poder de arriba para abajo que sería "negativo". Todo el poder, tanto de arriba hacia abajo como de abajo hacia arriba, y cualquiera que fuere el nivel en que se lo tome, es efectivamente representado, de una manera casi constante en las sociedades occidentales, con una forma negativa, es decir, con una forma *jurídica*. Es propio de nuestras sociedades occidentales que el lenguaje del poder sea el derecho, y no la magia o la religión, etcétera. . .

A. G.: Pero el lenguaje amoroso, por ejemplo, tal como se formula en la literatura cortesana y en toda la historia del amor en Occidente, no es un lenguaje jurídico. Y sin embargo no hace más que hablar del poder, no cesa de introducir relaciones de dominación y de servidumbre. Tomemos el término "*maîtresse*",* por ejemplo.

M. F.: Efectivamente. Pero al respecto Duby tiene una explicación interesante. Él vincula la aparición de la literatura cortesana con la existencia, en la sociedad medieval, de los "*juvenes*": los *juvenes* eran jóvenes descendientes que no tenían derecho a la herencia y que debían vivir de algún modo al margen de la sucesión genealógica lineal característica del sistema feudal. Confiaban entonces en que algunos de los legítimos herederos varones se murieran, para que una heredera se encontrara en la obligación de procurarse un marido capaz de hacerse cargo de la herencia y de las funciones propias del jefe de familia. Los *juvenes* eran pues ese excedente turbulento, engendrado necesariamente por el modo de transmisión del poder y de la propiedad. Y para Duby, la literatura cortesana proviene de allí: era una especie de torneo ficticio sostenido entre los *juvenes* y el jefe de familia, o el señor e incluso el rey, que tenía por blanco la mujer ya apropiada. En el intervalo de las guerras, en el ocio de las largas veladas de invierno, se tejían en torno de la mujer esas relaciones corteses, que son en el fondo el envés mismo de las relaciones de poder, ya que se trata siempre de un caballero que llega a un castillo para birlar la mujer del amo del lugar. Engendrado por las instituciones mismas, había allí algo así como un aligeramiento del lastre, un desbocamiento tolerado, que producía este lance real-ficticio que se halla en los temas corteses. Se trata de una comedia alrededor de las relaciones de poder, que funciona en los intersticios del poder, pero no es una verdadera relación de poder.

A. G.: Puede ser, pero la literatura cortesana proviene también, a través de los trovadores, de la civilización arábigo-musulmana. Y entonces, ¿lo que Duby dice vale también para ella? Pero volvamos a la cuestión del poder, en su relación con el dispositivo.

* Que, entre otras, tiene las significaciones de "ama, dueña" y también las de "querida, amante, concubina". [T.]

3 341 9

Catherine Millot: Al hablar de los "dispositivos de conjunto", usted escribe en la página 125* que "ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos 'inventores' o responsables frecuentemente carecen de hipocresía"... Usted define allí algo así como una estrategia sin sujeto. ¿Cómo puede concebirse eso?

M. F.: Tomemos un ejemplo. A partir de los años 1825-1830 se ve aparecer localmente, y de una manera efectivamente locuaz, unas estrategias bien definidas para fijar a los obreros de las primeras industrias pesadas al lugar mismo donde trabajan. Se trataba de evitar la movilidad del empleo. En Mulhouse, o en el norte de Francia, se elaboran así técnicas variadas: se presiona para que la gente se case, se construyen alojamientos, se construyen ciudades obreras, se practica ese sistema astuto del endeudamiento del que habla Marx y que consiste en hacer pagar el alquiler por adelantado mientras que el salario no se cobra sino hasta fin de mes. Existen también los sistemas de caja de ahorros, de endeudamiento por consumo con los tenderos o comerciantes de vino que no son más que agentes del patrón, etcétera... Poco a poco se forma en torno de todo esto un discurso, que es el de la filantropía, el discurso de la moralización de la clase obrera. Luego las experiencias se generalizan gracias al nexo de las instituciones, de sociedades que proponen muy conscientemente programas de moralización de la clase obrera. Allí viene a injertarse el problema del trabajo de las mujeres, de la escolarización de los niños y de la relación entre ambos. Entre la escolarización de los niños —que es una medida central, tomada al nivel del parlamento— y tal o cual forma de iniciativa puramente local adoptada respecto, por ejemplo, del alojamiento de los obreros, se encuentran todo tipo de mecanismos de apoyo (sindicatos de patronos, cámaras de comercio, etcétera), que inventan, modifican, reajustan, según las circunstancias del momento y del lugar: si se obtiene una estrategia realmente global, coherente, racional, no se puede decir empero quién la ha concebido.

* Páginas 115-116 de la ed. esp. cit. [T.]

C. M.: Pero entonces ¿qué papel desempeña la clase social?

M. F.: Ah, es allí donde está el centro del problema, y sin duda de las oscuridades de mi propio discurso. Una clase dominante no es una abstracción, pero tampoco un dato previo. Que una clase se torne dominante, que ella asegure su dominación y que esta dominación persista, todo esto es el efecto de un cierto número de tácticas eficaces, reflexivas y que funcionan dentro de las grandes estrategias que aseguran esta dominación. Pero entre la estrategia que fija, asegura, multiplica, acentúa las relaciones de fuerza, y la clase que se hace dominante, se tiene una relación de producción recíproca. Puede entonces decirse que la estrategia de moralización de la clase obrera es la de la burguesía. Puede inclusive decirse que es la estrategia la que le permite a la clase burguesa ser la clase burguesa y ejercer su dominación. Pero que sea la clase burguesa la que en el nivel de su ideología o de su proyecto económico, como una especie de sujeto simultáneamente real y ficticio, haya inventado e impuesto por la fuerza esta estrategia a la clase obrera, creo que eso no puede decirse.

J.-A. M.: No hay sujeto, pero eso se consuma...

M. F.: Eso se consuma con respecto a un objetivo.

J.-A. M.: Que entonces se ha impuesto...

M. F.: ...que se ha encontrado impuesto. La moralización de la clase obrera, una vez más, no ha sido impuesta por Guizot en su legislación ni por Dupin con sus libros. Tampoco lo ha sido por los sindicatos de patronos. Y sin embargo se ha realizado, porque respondía al objetivo urgente de dominar una mano de obra flotante y vagabunda. Existía el objetivo, entonces, y la estrategia se desarrolló con una coherencia cada vez mayor, pero sin que sea menester suponerle un sujeto que detentara la Ley y la enunciara con la forma de un "tú debes, tú no debes".

G. M.: ¿Pero qué es lo que define la separación entre los diferentes sujetos involucrados por esta estrategia? ¿No habría qué distinguir por ejemplo entre los que la producen y los que sólo la padecen? Incluso si sus iniciativas concluyen a menudo por converger, ¿se confunden o se singularizan? ¿Y en qué términos?

A. G.: Más aún: tu modelo ¿sería el de la *Fábula de las abejas* de Mandeville?

M. F.: Yo no diría eso por completo; pero voy a tomar otro ejemplo: el de la constitución de un dispositivo médico-legal, donde se ha utilizado la psiquiatría en el dominio penal, por un

lado, pero en el que, por el otro, se encuentran multiplicados los controles, las intervenciones de tipo penal sobre las conductas o comportamientos de los sujetos anormales. Eso ha conducido a este enorme edificio a la vez teórico y legislativo construido en torno de la cuestión de la degeneración y de los degenerados. ¿Qué es lo que ha pasado allí? Intervienen todo tipo de sujetos: el personal administrativo, por ejemplo, por razones de orden público, pero sobre todo los médicos y los magistrados. ¿Puede hablarse de interés? En el caso de los médicos, ¿por qué han querido intervenir tan directamente en el dominio penal? Cuando venían apenas de desprender a la psiquiatría, y no sin trabajo, de esa suerte de magma que era la práctica del internamiento, donde se estaba justamente y de manera plena en lo "médico-legal", excepto lo que no era ni médico ni legal. Los alienistas acaban justamente de desprender la teoría y la práctica de la alienación mental, y de definir su especificidad, y he aquí que dicen: "¡hay crímenes que nos conciernen a nosotros!" ¿Dónde reside su interés en cuanto médicos? Decir que ha habido una especie de dinámica imperialista de la psiquiatría, que ha querido anexarse el crimen, someterlo a su racionalidad, eso no conduce a nada. Estaría tentado de decir que de hecho existía allí una necesidad (que no hay por qué llamar forzosamente interés) vinculada a la existencia misma de una psiquiatría que se había vuelto autónoma, pero que tendía por lo demás a fundar su intervención haciéndose reconocer como parte de la higiene pública. Y ella no podía fundarla solamente sobre el hecho de que existía una enfermedad (la alienación mental) que había que reabsorber. Era necesario que tuviese también un peligro que combatir, como el de una epidemia, una carencia de higiene, etcétera. . . Y cómo demostrar que la locura es un peligro más que mostrando que hay casos extremos en los que una locura (no perceptible públicamente, que no se manifiesta por anticipado mediante ningún síntoma salvo por algunas pequeñas fisuras, por algunos ruidos subterráneos sólo perceptibles para el observador altamente ejercitado) podía bruscamente estallar en un crimen monstruoso. Así es como se ha construido la monomanía homicida. La locura es un peligro temible justamente porque no es previsible por ninguna de las personas de buen sentido que pretenden poder conocer la locura. Sólo un médico puede detectarla: he ahí a la locura convertida en objeto exclusivo del médico, cuyo derecho de intervención se encuentra al mismo tiempo fundado. En el caso de los magistrados,

puede decirse que ha sido otra necesidad la que ha hecho que, a pesar de sus reticencias, hayan aceptado la intervención de los médicos. Al lado del edificio del código, la máquina punitiva que les había sido puesta entre las manos —la prisión— sólo podía funcionar eficazmente con la condición de intervenir sobre la individualidad del individuo, sobre el criminal y no sobre el crimen, para transformarlo y enmendarlo. Pero desde el momento en que había crímenes cuyas razones ni motivos podían captarse, tampoco podía castigárselos. Castigar a alguien que no se conoce se torna imposible en una penalidad que no es ya la del suplicio sino la del encierro. (Esto es tan cierto que el otro día se ha escuchado de alguien muy expectable, empero, esta frase colosal, que habría debido dejar a todo el mundo boquiabierto: "Ustedes no pueden matar a Patrick Henry; ustedes no lo conocen." ¿Y entonces, si se lo hubiera conocido se lo habría matado?) Los magistrados, entonces, para poder conectar un código (que seguía siendo código de la punición, de la expiación) con una práctica punitiva que se había convertido en la del enmendamiento y de la prisión, se vieron obligados a hacer intervenir a la psiquiatría. Se encuentran allí, pues, necesidades estratégicas que no son exactamente intereses. . .

G. M.: Tú sustituyes "interés", "problema" (para los médicos) por "necesidad" (para los magistrados). La ganancia es mínima, y esto sigue siendo incluso muy impreciso.

G. L. G.: Me parece que el sistema metafórico que dirige su análisis es el del organismo, que permite eliminar la referencia a un sujeto pensante y volitivo. Un organismo vivo tiende siempre a perseverar en su ser, y todos los medios le resultan buenos para triunfar en el logro de ese objetivo.

M. F.: No, yo no estoy de acuerdo en absoluto. *Primo*, yo jamás he empleado la metáfora del organismo. Luego, el problema no es el de "mantenerse". Cuando hablo de "estrategia", tomo el término en serio: para que una cierta relación de fuerzas pueda no sólo mantenerse, sino también acentuarse, estabilizarse, extenderse, es necesario que haya una maniobra. La psiquiatría ha maniobrado para llegar a hacerse reconocer como parte de la higiene pública. Ésta no es un organismo, como tampoco lo es la magistratura, y no veo cómo lo que digo implica que se trataría de organismos.

A. G.: Lo que es notable, por el contrario, es que ha sido en el curso del siglo XIX cuando se ha constituido una teoría de la sociedad concebida sobre el modelo de un organismo, con Au-

guste Comte por ejemplo. Pero dejemos esto. Los ejemplos que nos has dado para explicar cómo concebías esta "estrategia sin sujeto" son todos ellos extraídos del siglo XIX, una época en la que la sociedad y el estado se encuentran ya muy centralizados y tecnificados. ¿Es esto tan claro para períodos anteriores?

J.-A. M.: En suma, es justamente en el momento en que la estrategia parece tener un sujeto cuando Foucault demuestra que no lo tiene. . .

M. F.: Extremando la cosa, yo lo suscribiría. El otro día escuché a alguien que hablaba del poder —está de moda—. Él comprobaba que esta famosa monarquía "absoluta" francesa no tenía en realidad nada de absoluta. De hecho había islotes de poder diseminados que funcionaban unos como playones geográficos, otros por pirámides, otros como cuerpos o según las influencias familiares, las redes de alianza, etcétera. . . Se ve bien por qué las grandes estrategias no podían aparecer en un sistema semejante: la monarquía francesa habíase dotado de un aparato administrativo muy fuerte pero muy rígido y que dejaba pasar cosas enormes. Había ciertamente un rey, representante manifiesto del poder, pero en realidad el poder no estaba centralizado, no se expresaba en grandes estrategias a la vez finas, sutiles y coherentes. Por el contrario, en el siglo XIX, a través de todo tipo de mecanismos o de instituciones —parlamentarismo, difusión de la información, edición, exposiciones universales, universidad, etcétera—, el "poder burgués" pudo elaborar grandes estrategias, sin que sin embargo haya que suponerle un sujeto.

J.-A. M.: En el campo "teórico", después de todo, el viejo "espacio trascendental sin sujeto" jamás asustó a mucha gente, aunque se te haya reprochado bastante en el momento de *Las palabras y las cosas*, por parte de *Temps Modernes*, la ausencia de todo tipo de causalidad en esos movimientos de báscula que te hacían pasar de una episteme a la otra. Pero posiblemente surja una dificultad cuando se trata no del campo "teórico" sino del campo "práctico". Allí hay relaciones de fuerzas, y combates. La pregunta: "¿Quién combate, y contra quién?" se plantea necesariamente. No puedes escapar aquí a la cuestión del, o más bien, de *los* sujetos.

M. F.: Por cierto, y eso es lo que me preocupa. No sé muy bien cómo resolverlo. Pero si se considera que el poder debe ser analizado en términos de relaciones de poder, me parece que existe allí un medio para captar, mucho mejor que en otras elaboraciones teóricas, la relación existente entre el poder y la lucha, en particular la lucha de clases. Lo que me choca en la mayoría de los textos si no de Marx al menos de los marxistas es que siempre se silencia (salvo en Trotski) lo que se entiende por *lucha* cuando se habla de lucha de clases. ¿Qué quiere decir lucha aquí? ¿Enfrentamiento dialéctico? ¿Combate político por el poder? ¿Batalla económica? ¿Guerra? ¿La sociedad civil atravesada por la lucha de clases sería la guerra continuada por otros medios?

Dominique Colas: Habría tal vez que tener en cuenta a esta institución que es el partido y que no se puede asimilar a las otras que no tienen como finalidad la de "tomar el poder". . .

A. G.: Y además los marxistas plantean incluso esta pregunta: "¿quiénes son nuestros amigos, quiénes nuestros enemigos?", que tiende a determinar en el campo de lucha las líneas de enfrentamiento reales. . .

J.-A. M.: En fin, ¿quiénes son para ti los sujetos que se oponen?

M. F.: Esto no es más que una hipótesis, pero yo diría: todo el mundo a todo el mundo. No existen, inmediatamente dados, sujetos de los cuales uno sería el proletariado y el otro la burguesía. ¿Quién lucha contra quién? Luchamos todos contra todos. Y siempre hay algo en nosotros que lucha contra otra cosa en nosotros.

J.-A. M.: Lo que quiere decir que no habría más que coaliciones transitorias, algunas de las cuales se desplomarían inmediatamente, en tanto que otras durarían; pero en definitiva, el elemento primero y último ¿son los individuos?

M. F.: Sí, los individuos, e incluso los subindividuos.

J.-A. M.: ¿Los subindividuos?

M. F.: ¿Por qué no?

G. M.: Sobre esta cuestión del poder, si pudiera dar mi impresión de lector por el momento diría: está demasiado bien hecho. . .

M. F.: Es lo que *La Nouvelle Critique* había dicho a propósito del libro precedente: está demasiado bien hecho como para que no oculte engañifas. . .

G. M.: Quiero decir: están demasiado bien hechas esas estrategias. Yo no pienso que eso oculte engaños, pero a fuerza de ver las cosas tan bien ordenadas, engarzadas, en el nivel local, regional, nacional, sobre siglos enteros, me pregunto: ¿es que no hay en absoluto un lugar para producir. . .desorden?

M. F.: Oh, completamente de acuerdo. La magistratura y la psiquiatría se encuentran, ¡pero a través de qué desorden, de qué mal hechuras! Sólo que es como si yo tuviera que afanarme en una batalla: cuando se trata de explicar la victoria o el fracaso, hay que plantear los problemas en términos de estrategias y preguntarse: ¿por qué eso ha marchado, por qué ha ocurrido? Es por ello que tomo las cosas desde ese costado que da la impresión de ser demasiado bello para ser verdadero.

El sexo en juego

A. G.: Desorden o no, hablemos ahora del sexo. Tú haces de él un objeto histórico, engendrado de algún modo por el dispositivo de sexualidad.

J.-A. M.: Tu libro anterior trataba de la delincuencia. La sexualidad es aparentemente un objeto de tipo diferente. A menos que fuera más divertido mostrar que es semejante. ¿Qué prefieres?

M. F.: Diría: tratemos de ver si no se parecen. Es la apuesta del juego, y si hay seis volúmenes ¡es que se trata de un juego! Este libro es el único que he escrito sin saber de antemano cuál sería su título. Y hasta último momento no lo he encontrado. *Historia de la sexualidad* se impuso a falta de otro mejor. El primer título, que yo había mostrado a François Regnault, era *Sexo y verdad.* Se renunció a él, pero después de todo mi problema era el mismo: ¿qué pasó en Occidente para que la cuestión de la verdad se haya planteado a propósito del placer sexual? Y éste es mi problema a partir de *La historia de la locura.* Algunos historiadores me dicen: "Sí, seguramente, pero por qué no ha estudiado usted las diferentes enfermedades mentales que se encuentran en los siglos XVII y XVIII? ¿Por qué no ha hecho una historia de las epidemias de enfermedades mentales?" No consigo hacerles entender que en efecto todo eso es sumamente interesante, pero que no es mi problema. Mi problema ha sido, con respecto a la locura, saber cómo se había podido hacer funcionar la cuestión de la locura en el sentido de los discursos de verdad, es decir, de los discursos que tienen estatuto y función de discursos *verdaderos.* En Occidente, es el discurso científico. Es desde este ángulo como he querido abordar la sexualidad.

A. G.: Eso a lo que llamas "el sexo", ¿cómo lo defines con

relación a ese dispositivo de sexualidad? ¿Es un objeto imaginario, un fenómeno, una ilusión?

M. F.: Bueno, voy a decirte cómo ocurrieron las cosas. Hubo varias redacciones sucesivas. Al principio el sexo era un dato previo, y la sexualidad aparecía como una especie de formación a la vez discursiva e institucional, que venía a conectarse con el sexo, a recubrirlo y, en los extremos, a ocultarlo. Éste era el primer hilo. Después mostré el manuscrito a alguna gente, y sentía que no era satisfactorio. Entonces invertí el mecanismo. Era un juego, porque yo no estaba muy seguro... Pero me decía: en el fondo, el sexo —que parece ser una instancia que tiene sus leyes, sus constricciones, a partir de las que se definen tanto el sexo masculino cuanto el femenino— ¿no será por el contrario algo que habría sido *producido* por el dispositivo de sexualidad? A lo que en principio se aplicó el discurso de sexualidad no era el sexo, sino el cuerpo, los órganos sexuales, los placeres, las relaciones de alianza, las relaciones interindividuales, etcétera...

J.-A. M.: Un conjunto heterogéneo...

M. F.: Sí, un conjunto heterogéneo, que finalmente fue recubierto por el dispositivo de sexualidad, el que ha producido —en un momento dado, como clave de bóveda de su propio discurso y quizás de su propio funcionamiento— la idea del sexo.

G. M.: ¿Esta idea del sexo no es contemporánea del emplazamiento del dispositivo de la sexualidad?

M. F.: ¡No, no!; al sexo se lo ve aparecer, me parece, en el curso del siglo XIX.

G. M.: ¿Se tiene un sexo a partir del siglo XIX?

M. F.: Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo a partir del XIX. Antes se tenía sin duda una carne. El buen hombre fundamental es Tertuliano.

De Tertuliano a Freud

J.-A. M.: Tienes que explicarnos eso.

M. F.: Y bien, Tertuliano reunió, en el interior de un discurso teórico coherente, dos cosas fundamentales: lo esencial de los imperativos cristianos —la *didaské*— y los principios a partir de los cuales se podía escapar al dualismo de los gnósticos.

J.-A. M.: Ya veo que buscas aquellos operadores que te van a permitir borrar la ruptura que se ubica en Freud. Te acuerdas de que, en la época en que Althusser hacía valer la *coupure*

S 341 9

marxista, ya habías llegado con tu goma de borrar. Y ahora es Freud el que va a pasar por ella; en fin, creo que es tu objetivo, dentro de una estrategia compleja, como tú dirías. ¿Crees verdaderamente que vas a tener éxito al borrar el corte entre Tertuliano y Freud?

M. F.: Diría que, para mí, la historia de los cortes y de las no-rupturas es siempre simultáneamente un punto de partida y una añagaza muy relativa. En *Las palabras y las cosas* yo partía de diferencias muy manifiestas, de las transformaciones de las ciencias empíricas hacia fines del siglo XIX. Habría que ser de una ignorancia que sé que no es la de ustedes para no saber que un tratado de medicina de 1780 y un tratado de anatomía patológica de 1820 pertenecen a dos mundos diferentes. Mi problema residía en saber cuáles eran los grupos de transformaciones necesarias y suficientes en el interior del régimen mismo de los discursos para que se pudiera emplear más bien esas palabras y no otras, tal tipo de análisis en lugar de otro, que se pudiera mirar a las cosas desde tal ángulo y no desde otro. Aquí, por razones coyunturales, ya que todo el mundo se apoya sobre la ruptura, me dije: hagamos el ensayo de dar vuelta el decorado, y partamos de algo que es tan comprobable como la ruptura, con la condición de adoptar otros referentes. Se ve aparecer esta formidable mecánica, maquinaria de confesión, en la cual en efecto el psicoanálisis y Freud aparecen como uno de los episodios. Bueno. . .

J.-A. M.: Construyes un artefacto que avala de un solo golpe una enorme cantidad. . .

M. F.: . . .de un solo golpe, una enorme cantidad, y luego trataré de ver cuáles son las trasformaciones. . .

J.-A. M.: . . .y por cierto atenderás sobre todo a que la principal transformación no se sitúa en Freud. Demostrarás por ejemplo que la focalización sobre la familia ha comenzado antes de Freud, o. . .

M. F.: Si tú quieres, me parece que lo que allí he jugado excluye sin duda para mí que Freud aparezca como la ruptura radical a partir de la que deba ser repensado todo el resto. Posiblemente haré aparecer que alrededor del siglo XVIII surge —por razones económicas, históricas, etcétera— un dispositivo general en el que Freud tendrá su lugar. Y mostraré sin duda que Freud ha dado vuelta como un guante la teoría de la degeneración, lo cual no es el modo como generalmente se ubica la ruptura freudiana como acontecimiento de cientificidad.

J.-A. M.: Sí, acentúas a tu antojo el carácter artificioso de tu procedimiento. Tus resultados dependen de la elección de los referentes, y la elección de dichas referencias depende de la coyuntura. Todo eso es nada más que la apariencia, ¿eso es lo que nos dices?

M. F.: Eso no es una falsa apariencia, sino algo fabricado.

J.-A. M.: Sí, y ha sido motivado por lo que tú quieres, por tu propuesta, tu. . .

M. F.: Es allí donde aparece el objetivo polémico o político. Pero polémica sabes que jamás la hago; de la política, estoy alejado.

J.-A. M.: Sí, ¿y qué efecto piensas obtener así a propósito del psicoanálisis?

M. F.: Y bien, yo diría que en las historias ordinarias puede leerse que la sexualidad había sido ignorada por la medicina y sobre todo por la psiquiatría, y que por fin Freud descubrió la etiología sexual de las neurosis. Pero todo el mundo sabe que esto no es verdad, que el problema de la sexualidad estaba inscrito en la medicina y la psiquiatría del siglo XIX de una manera manifiesta y masiva, y que en el fondo Freud no ha hecho más que tomar al pie de la letra lo que le había escuchado decir una tarde a Charcot: es ciertamente de la sexualidad de lo que se trata. El fuerte del psicoanálisis es haber desembocado en otra cosa muy distinta, que es la lógica del inconsciente. Y allí la sexualidad ya no es lo que había sido en el punto de partida.

J.-A. M.: Por cierto. Tú dices: el psicoanálisis. Por lo que allí evocas, podría decirse: Lacan, ¿no?

M. F.: Yo diría: Freud y Lacan. Dicho de otro modo, lo importante no son los *Tres ensayos sobre la sexualidad* sino la *Traumdeutung*.

J.-A. M.: Eso no es la teoría del desarrollo, sino la lógica del significante.

M. F.: No es la teoría del desarrollo, no es el secreto sexual detrás de las neurosis o de las psicosis, sino una lógica del inconsciente. . .

J.-A. M.: Es muy lacaniano eso de oponer la sexualidad y el inconsciente. Y es por lo demás uno de los axiomas de esta lógica que no hay relación sexual.

M F.: Yo no sabía que existiera ese axioma.

J.-A. M.: Eso implica que la sexualidad no es histórica en el sentido en que todo lo es, de cabo a rabo y de movida, ¿no es cierto? No hay una historia de la sexualidad como hay una historia del pan.

M. F.: No, como hay una historia de la locura, quiero decir de la locura en tanto cuestión planteada en términos de verdad. Dentro de un discurso donde la locura del hombre se supone que dice algo en cuanto a la verdad de lo que es el hombre, el sujeto o la razón. Desde el día en que la locura ha dejado de aparecer como la máscara de la razón, pero donde ella ha estado inscrita como un Otro prodigioso mas presente en todo hombre razonable, detentando por sí sola una parte, si no lo esencial, de los secretos de la razón, a partir de ese momento algo así como una historia de la locura ha comenzado, o un nuevo episodio en la historia de la locura. Y de este episodio nosotros todavía no hemos salido. De la misma manera, digo que desde el día en que se le ha dicho al hombre: con tu sexo no vas simplemente a fabricarte placer, sino a fabricar verdad, y una verdad que será tu verdad, desde el día en que Tertualino ha empezado a decirle a los cristianos: del lado de vuestra castidad. . .

J.-A. M.: Estás entonces buscando un origen, y ahora la culpa es de Tertuliano.

M. F.: Es por bromear.

J.-A. M.: Evidentemente, dirás que es más complejo, que hay niveles heterogéneos, movimientos de abajo hacia arriba y de arriba para abajo. Pero seriamente, esta búsqueda del punto en el que aquello habría comenzado, esta enfermedad de la palabra, es lo que tú. . . .

M. F.: Digo eso de una manera ficticia, para reír, para fabular.

J.-A. M.: Pero si uno no quisiera reírse, ¿qué es lo que habría que decir?

M. F.: ¿Qué es lo que habría que decir? Uno se hallaría posiblemente con Eurípides, anudándose con algunos elementos de la mística judía y con otros de la filosofía alejandrina, y de la sexualidad según los estoicos, tomando así la noción de *enkrateia*, esa manera de asumir algo que no es de los estoicos, la castidad. . . Pero en cuanto a aquello de lo que yo hablo, se trata de eso por lo que se le ha dicho a la gente que por el lado de su sexo estaba el secreto de su verdad.

La confesión

A. G.: Hablas de las técnicas de la confesión. Me parece que también existen técnicas de la escucha. Por ejemplo, se encuentra en

la mayoría de los manuales de los confesores o de los diccionarios de casos de conciencia un artículo sobre la "delectación morosa", que trata acerca de la naturaleza y de la gravedad del pecado consistente en obtener placer demorándose (esto es la *morositas*) en la *representación*, mediante el pensamiento o la palabra de un pecado sexual pasado. Y esto concierne directamente al confesor: ¿cómo prestar el oído al relato de escenas abominables sin que él mismo llegue a pecar, es decir, sin obtener placer? Y existe toda una técnica y toda una casuística de la escucha, que depende manifiestamente de la relación entre la cosa misma y el pensamiento de la cosa por una parte, y del pensamiento de la cosa a las palabras que sirven para decirla por la otra. Pero esta doble relación ha variado: lo has mostrado bien en *Las palabras y las cosas* cuando delimitas los extremos inicial y terminal de la "episteme de la representación". Esta larga historia de la confesión, esta voluntad de escuchar del otro la verdad sobre su sexo, que no ha cesado hasta hoy, es acompañada por una historia de las técnicas de escucha, que se han modificado profundamente. La línea que trazas desde la edad media hasta Freud, ¿es continua? Cuando Freud —o un psicoanalista— escucha, ¿la manera en que escucha y lo que escucha, el sitio que en esta escucha ocupa el significante, por ejemplo, es comparable a lo que era para los confesores?

M. F.: En este primer volumen se trata de un vuelo de pájaro sobre algo cuya existencia permanente en Occidente es difícilmente negable: los procedimientos reglados de la confesión del sexo, de la sexualidad y de los placeres sexuales. Pero es cierto: estos procedimientos han sido profundamente modificados en ciertos momentos, en condiciones a menudo difíciles de explicar. En el siglo XVIII se asiste a un hundimiento muy nítido no de la presión o de la exhortación a la confesión, pero sí del refinamiento en las técnicas de la confesión. En esta época, donde la dirección de conciencia y la confesión han perdido lo esencial de su función, se ve aparecer técnicas médicas brutales, del tipo de: vamos, cuéntanos tu historia, cuéntanosla por escrito. . .

J.-A. M.: ¿Pero tú crees que durante todo este largo período perdura el mismo concepto no del sexo, sino de la verdad? ¿Se la localiza y recibe de la misma forma?

M. F.: Que la producción de verdad esté cargada de efectos sobre el sujeto es algo que no ha dejado de admitirse, seguramente, con todo tipo de variaciones posibles. . .

6 341 9

J.-A. M.: ¿No tienes la sensación de que construyes algo que, por entretenido que sea, está destinado a dejar pasar lo esencial? ¿Que tu red tiene mallas tan gruesas que deja pasar a todos los pescados? ¿Por qué en lugar de tu microscopio tomas un telescopio, y viceversa? ¿Puede comprenderse lo que pretendes si no dices cuál es tu propuesta?

M. F.: ¿Puede hablarse de propuesta? La palabra confesión que utilizo es posiblemente un poco lata. Pero creo haberle dado en mi libro un contenido bastante preciso. Al hablar de confesión, entiendo —aunque sé que es un poco fastidioso— todos esos procedimientos mediante los cuales se incita al sujeto a producir sobre su sexualidad un discurso de verdad que sea capaz de tener efectos sobre el mismo sujeto.

J.-A. M.: No estoy muy satisfecho con los conceptos enormes que pones en juego, los veo disolverse en cuanto se miran las cosas un poco más de cerca.

M. F.: Pero están hechos para ser disueltos, son definiciones muy generales. . .

J.-A. M.: En los procedimientos de confesión, se supone que el sujeto *sabe* la verdad. ¿No hay un cambio radical cuando se supone que esta verdad el sujeto no la conoce?

M. F.: Veo muy bien adónde quieres llegar. Pero justamente uno de los puntos fundamentales, en la dirección de conciencia cristiana, es que el sujeto no sabe la verdad.

J.-A. M.: ¿Y vas a demostrar que este no-saber tiene el estatuto del inconsciente? Re-inscribir el discurso del sujeto sobre una rejilla de lectura, recodificarlo conforme a un cuestionario para saber en qué tal acto es pecado o no lo es, no tiene nada que ver con suponerle al sujeto un saber del que él no sabe la verdad.

M. F.: En la dirección de conciencia lo que el sujeto no sabe es muy distinto de saber si es pecado o no, pecado mortal o venial. Él no sabe lo que pasa en él. Y cuando el dirigido viene a encontrar a su director, le dice: escuche, he aquí. . .

J.-A. M.: El dirigido, el director, es por completo la situación analítica, en efecto.

M. F.: Escucha, quisiera terminar. El dirigido dice: Escuche, he aquí que no puedo actualmente pronunciar mis plegarias, experimento un estado de aridez que me hace perder contacto con Dios. Y el director le dice: Y bueno, ocurre algo en usted que usted no sabe. Vamos a trabajar juntos para producirlo.

J.-A. M.: Pido disculpas, pero no encuentro muy convincente esta comparación.

M. F.: Sé que aquí se toca —tanto para ti como para mí y para todo el mundo— la situación fundamental. No pretendo construir con esta noción de confesión un marco que me permita reducir todo a lo mismo, los confesores a Freud. Por el contrario, como en *Las palabras y las cosas*, se trata de hacer aparecer mejor las diferencias. Aquí mi campo de objetos abarca esos procesos de extorsión de la verdad; en el próximo volumen, a propósito de la *carne* cristiana trataré de estudiar lo que ha caracterizado —desde el siglo x hasta el xviii— a esos procedimientos discursivos. Y después llegaré a esa transformación que me parece mucho más enigmática que la que se produce con el psicoanálisis, ya que es a partir de la cuestión que me ha planteado como he llegado a transformar lo que no debía ser más que un pequeño librito en este proyecto actual un poco loco: en el espacio de veinte años, en toda Europa, no se habría tratado —entre los médicos y los educadores— más que de esa epidemia increíble que amenazaba al entero género humano: la masturbación de los niños. ¡Algo que nadie habría practicado antes!

Jocelyne Livi: Con respecto a la masturbación de los niños, ¿no cree usted que no valora suficientemente la diferencia de los sexos? ¿O considera que la institución pedagógica ha operado de la misma manera para las niñas que para los varones?

M. F.: A primera vista, las diferencias me han parecido tenues antes del siglo xix . . .

J. L.: Me parece que esto ocurre de manera muy sigilosa entre las niñas. Se habla menos de ello, mientras que para los muchachos existen descripciones muy detalladas.

M. F.: Sí. . ., en el siglo xviii el problema del sexo era el problema del sexo masculino, y la disciplina del sexo era practicada en los colegios de varones, las escuelas militares, etcétera. . . Y luego, a partir del momento en que el sexo de la mujer empieza a tomar una importancia médico-social, con los problemas conexos a la maternidad, al amamantamiento, etcétera. . ., entonces la masturbación femenina entra en el orden del día. Parece que en el siglo xix es ella la que prevalece. A fines del siglo xix, en todo caso, las grandes operaciones quirúrgicas han recaído sobre las niñas, y se trataba de verdaderos suplicios: la cauterización clitoriana al rojo vivo era, si no corriente, al menos relativamente frecuente en la época. En la masturbación se veía algo dramático.

G. W.: ¿Podría precisar lo que dice de Freud y de Charcot?

M. F.: Freud llega a lo de Charcot. Allí ve cómo los internos les hacen hacer inhalaciones de nitrato de amilo a unas mujeres que así embebidas son llevadas ante Charcot. Las mujeres adoptan ciertas posturas, dicen cosas. Se las observa, se las escucha, y después de un momento Charcot declara que eso se torna muy desagradable. Se tiene allí pues un mecanismo soberbio, donde la sexualidad es efectivamente extraída, suscitada, incitada, cosquilleada de mil maneras, y Charcot súbitamente dice: Ya es suficiente. Pero Freud va a decir: ¿Y por qué suficiente? Freud no ha tenido necesidad de ir a buscar otra cosa que lo que había visto con Charcot. La sexualidad misma estaba bajo sus ojos, presente, manifiesta, orquestada por Charcot y sus buenos hombres. . .

G. W.: Eso no es por completo lo que dice en su libro. Al menos ha existido la intervención de "la más famosa Oreja". . . Sin duda que la sexualidad ha pasado realmente de una boca a una oreja, de la boca de Charcot a la oreja de Freud, y es cierto que Freud ha visto en la Salpêtrière manifestarse algo del orden de la sexualidad. ¿Pero Charcot había reconocido allí a la sexualidad? Charcot hacía que se produjeran crisis histéricas, por ejemplo la postura en arco de círculo. Freud por su parte reconocía en eso algo así como el coito. ¿Pero puede decirse que Charcot veía lo que verá Freud?

M. F.: No, pero yo hablaba en apólogo. Quería decir que la gran originalidad de Freud no ha sido descubrir la sexualidad bajo la neurosis. La sexualidad ya estaba ahí y Charcot hablaba de ella. Pero su originalidad ha consistido en tomarlo al pie de la letra, y edificar sobre eso la *Traumdeutung*, que es una cosa distinta que la etiología sexual de las neurosis. Siendo muy pretencioso, yo diría que hago algo parecido. Parto de un dispositivo de sexualidad, dato histórico fundamental, y a partir del cual no se puede no hablar. Lo tomo al pie de la letra, no me coloco en el exterior, ya que eso no es posible, pero esto me conduce a otra cosa.

J.-A. M.: Y en la *Ciencia de los sueños*, ¿no eres sensible al hecho de que se ve anudar entre el sexo y el discurso una relación verdaderamente inédita?

M. F.: Es posible. No lo excluyo en absoluto. Pero la relación que se instituyó con la dirección de conciencia después del concilio de Trento también era inédita. Ha sido un fenómeno cultural gigantesco. Eso es innegable.

J.-A. M.: ¿Pero no el psicoanálisis?

M. F.: Sí, evidentemente, yo no quiero decir que el psicoanálisis estuviese ya entre los directores de conciencia. Eso sería un absurdo.

J.-A. M.: ¡Sí, sí, no lo dices, pero también lo dices! En fin, ¿piensas que se puede decir que la historia de la sexualidad, en el sentido en que entiendes este último término, culmina con el psicoanálisis?

M. F.: ¡Seguramente! Se llega aquí, en la historia de los procedimientos que vinculan el sexo con la verdad, a un punto culminante. En nuestros días no hay un solo discurso sobre la sexualidad que, de una u otra manera, no se ordene de acuerdo con el del psicoanálisis.

J.-A. M.: Y bien, lo que me divierte es que una declaración como ésa no se conciba más que en el contexto francés y en la actual coyuntura. ¿No es así?

M. F.: Hay países, es cierto, en los que, por razones de institucionalización y de funcionamiento del mundo cultural, los discursos sobre el sexo no tienen quizás, con respecto al psicoanálisis, esta posición de subordinación, de derivación, de fascinación que poseen en Francia, donde la *intelligentsia*, por su ubicación en la pirámide y la jerarquía de los valores admitidos, otorga al psicoanálisis un privilegio absoluto que nadie puede evitar, ni siquiera Ménie Grégoire.

Los movimientos de liberación

J.-A. M.: ¿Si nos hablaras un poco de los movimientos de liberación de la mujer y de los movimientos homosexuales?

M. F.: Y bien, precisamente lo que quiero hacer aparecer, respecto de todo lo que actualmente se dice en cuanto a la liberación de la sexualidad, es que el objeto "sexualidad" es en realidad un instrumento formado hace mucho tiempo, que ha constituido un dispositivo de sujeción milenario. Lo que hay de fuerte en los movimientos de liberación de la mujer no es que hayan reivindicado la especificidad de la sexualidad, y los derechos aferentes de esta sexualidad especial, sino que hayan partido del discurso mismo que se sostenía en el interior de los dispositivos de sexualidad. Es efectivamente como reivindicación de su especificidad sexual como los movimientos aparecen en el siglo XIX. ¿Para llegar a qué? A una verdadera desexualización,

7 341 9

en fin... a un desplazamiento con respecto al centramiento sexual del problema, para reivindicar ciertas formas de cultura, de discurso, de lenguaje, etcétera, que ya no son esta especie de asignación y de sujeción con alfileres para su sexo que ellas habían de algún modo tenido que aceptar políticamente para hacerse entender. Lo creativo e interesante en los movimientos de las mujeres es precisamente eso.

J.-A. M.: ¿De inventiva?

M. F.: Sí, de inventiva... Los movimientos homosexuales norteamericanos son también parte de este desafío. Como las mujeres, comenzaron por buscar nuevas formas de comunidad, de coexistencia, de placer. Pero a diferencia de las mujeres, el echar mano por parte de los homosexuales a la especificidad sexual es mucho más fuerte, ellos recaen sobre el sexo. Las mujeres, no.

G. L. G.: Son ellos empero quienes han conseguido que la homosexualidad ya no esté en la nomenclatura de las enfermedades mentales. Hay incluso una fenomenal diferencia con el hecho de decir: "Ustedes quieren que seamos homosexuales, nosotros lo somos."

M. F.: Sí, pero los movimientos de homosexuales permanecen muy apegados a la reivindicación de su sexualidad, a la dimensión sexológica. Esto es normal por lo demás, ya que la homosexualidad es una práctica sexual que, en cuanto tal, es contrariada, bloqueada, descalificada. Las mujeres sí pueden tener objetivos económicos, políticos, etcétera, mucho más amplios que los homosexuales.

G. L. G.: La sexualidad de las mujeres no las hace salir de los sistemas de alianza reconocidos, mientras que la de los homosexuales los hace salir de ellos desde el principio. Los homosexuales están en una posición diferente frente al cuerpo social.

M. F.: Sí, sí.

G. L. G.: Mire los movimientos de homosexuales femeninos: caen en las mismas aporías que los homosexuales masculinos. No hay diferencia precisamente porque rechazan todo el sistema de alianzas.

El instinto sexual

A. G.: ¿Lo que dices de las perversiones vale también para el sadomasoquismo? La gente que se hace flagelar para gozar, se habla de eso desde hace mucho tiempo...

M. F.: Oye, eso difícilmente puede decirse. ¿Tienes documentos?

A. G.: Sí, existe un tratado *Sobre el uso del látigo en las cosas de Venus*, escrito por un médico y que data, creo, de 1665, con un catálogo de casos muy completo. Se hace alusión allí justamente al momento del asunto de las convulsionarias de Saint-Médard para mostrar que los pretendidos milagros ocultaban historias sexuales.

M. F.: Sí, pero ese placer en hacerse flagelar no se incluye en el repertorio de la enfermedad del instinto sexual. Esto llegó muy tardíamente. Creo, sin estar absolutamente seguro, que en la primera edición de Kraft Ebing sólo se encuentra el caso de Masoch. La aparición de la perversión como objeto médico está ligada a la del instinto, que —como dije— data de los años 1840.

G. W.: Sin embargo, cuando se lee un texto de Platón o de Hipócrates se ve al útero descrito como un animal que se pasea en el vientre de la mujer al capricho, justamente, de su instinto. Pero ese instinto...

M. F.: Sí, se comprende bien que entre decir: el útero es un animal que se pasea, y decir: usted puede tener enfermedades orgánicas o enfermedades funcionales, y entre las enfermedades funcionales hay algunas que afectan las funciones de los órganos y otras que afectan los instintos, y, entre los instintos, el instinto sexual puede ser afectado de diferentes maneras que pueden clasificarse, hay una diferencia, un tipo completamente inédito de medicalización de la sexualidad. Con respecto a la idea de un órgano que se pasea como un zorro en su territorio, ¡se tiene un discurso que es a pesar de todo de otro costal epistemológico!

J.-A. M.: Ah sí, ¿y qué te inspira el "costal epistemológico" de la teoría de Freud a propósito del instinto precisamente? ¿Piensas —como se pensaba por lo demás antes de Lacan— que ese instinto es del mismo costal que tu instinto de 1840? ¿Cómo vas a leer eso?

M. F.: ¡Yo todavía no sé nada!

J.-A. M.: ¿Crees que el instinto de muerte está en la misma línea de esta teoría del instinto que haces aparecer en 1844?

M. F.: Para responderte tendría que releer todo Freud...

J.-A. M.: ¿Pero sin embargo has leído la *Traumdeutung*?

M. F.: Sí, pero no todo Freud.

A. G.: Para ir a la última parte de tu libro. . .

M. F.: Sí, de esta última parte nadie habla. No obstante, el libro es corto, pero sospecho que la gente no llegó nunca hasta este capítulo. Y sin embargo es el fondo del libro.

A. G.: Tú articulas el tema racista con el dispositivo de la sexualidad, y con la cuestión de la degeneración. Pero parece haber sido elaborado mucho antes en Occidente, en particular por la nobleza de vieja cepa, hostil al absolutismo de Luis XIV que favorecía a la plebe. En Boulainvilliers, que representa a esta nobleza, se encuentra ya toda una historia de la superioridad de la sangre germana, de donde descendería la nobleza, sobre la sangre gala.

M. F.: En efecto, esta idea de que la aristocracia viene de Germania se remonta hasta el renacimiento, y en principio ha sido un tema utilizado por los protestantes franceses, que decían: Francia era en otro tiempo un estado germánico, y en el derecho germánico existen límites al poder del soberano. Después esta idea fue retomada por una fracción de la nobleza francesa. . .

A. G.: A propósito de la nobleza, en tu libro hablas de un mito de la sangre, de la sangre como objeto mítico. Pero lo que me parece notable, al lado de su función simbólica, es que la sangre haya sido también considerada como un objeto biológico por esta nobleza. Su racismo no se halla solamente fundado sobre una tradición mítica, sino sobre una verdadera teoría de la herencia por la sangre. Ya es un racismo biológico.

M. F.: Pero eso lo digo en mi librito.

A. G.: Yo sobre todo había retenido que hablabas de la sangre como objeto simbólico.

M. F.: Sí, en efecto, en el momento en que los historiadores de la nobleza como Boulainvilliers cantaban a la sangre noble diciendo que era portadora de cualidades físicas, de coraje, de virtud, de energía, había una correlación entre las teorías de la generación y los temas aristocráticos. Pero lo que es nuevo en el siglo XIX es la aparición de una biología de tipo racista, enteramente centrada alrededor de la concepción de la degeneración. El racismo no ha sido en principio una ideología política. Era una ideología científica que se metía por doquier, tanto en Morel como en los otros. Y su utilización política fue hecha en principio por los socialistas, por la gente de izquierda, antes que por la de derecha.

G. L. G.: ¿Cuando la izquierda era nacionalista?

M. F.: Sí, pero sobre todo con esa idea de que la clase en decadencia, la clase podrida, era la de la gente de arriba, y de que la sociedad socialista debía ser limpia y sana. Lombroso era un hombre de izquierda. No era socialista en sentido estricto, pero hacía muchas cosas con los socialistas, y los socialistas retomaron a Lombroso. La ruptura se produjo a fines del siglo XIX.

G. L. G.: ¿No puede verse una confirmación de lo que dices en la boga, en el siglo XIX, de las novelas de vampiros, donde la aristocracia siempre es presentada como la bestia por abatir? El vampiro es siempre aristócrata, y el salvador un burgués. . .

A. G.: Ya en el siglo XVIII corrían rumores diciendo que los aristócratas corrompidos criaban a niños pequeños para degollarlos y regenerarse bañándose en su sangre. Esto produjo motines. . .

G. L. G.: Sí, pero eso es el origen. En cuanto a la extensión, es estrictamente burguesa, con toda esta literatura de vampiros cuyos temas se reencuentran en los filmes de hoy: siempre es el burgués el que, sin los medios de la policía ni del cura, elimina al vampiro.

M. F.: El antisemitismo moderno empezó con esta forma. Las nuevas formas de antisemitismo han vuelto a partir, en el medio socialista, de la teoría de la degeneración. Se decía: los judíos forzosamente son degenerados, primeramente porque son ricos, y luego porque se casan entre sí, tienen prácticas sexuales y religiosas completamente aberrantes, y por ende son ellos los portadores de la degeneración en nuestras sociedades. Esto se encuentra en la literatura socialista hasta el *affaire* Dreyfus. El prehitlerismo, el antisemitismo nacionalista derechista va a retomar exactamente los mismos enunciados en 1910.

A. G.: La derecha va a decir que este tema es actualmente retomado en la patria del socialismo. . .

La idea de Monsieur Larrivée

J.-A. M.: ¿Sabes que va a haber en la URSS un primer congreso sobre el psicoanálisis?

M. F.: Me lo habían dicho. ¿Habrá psicoanalistas soviéticos?

J.-A. M.: No, tratan de hacer ir a psicoanalistas de afuera. . .

M. F.: ¡Entonces ése será un congreso de psicoanálisis en la Unión Soviética donde la gente que hará las exposiciones será

341 9

extranjera! ¡Increíble! Aunque. . ., hubo un congreso de ciencias penales en San Petersburgo en 1894 donde un criminalista francés, de nombre muy desconocido —se llamaba monsieur Larrivée—, le dijo a los rusos: todo el mundo está de acuerdo en la actualidad en que los criminales son gente imposible, criminales natos. ¿Qué hacer? En nuestros países, que son pequeños, no se sabe cómo desembarazarse de ellos. Pero ustedes, los rusos, que tienen la Siberia, ¿no podrían ponerlos en unas especies de grandes campos de trabajo, y valorizar al mismo tiempo a esa región de una riqueza extraordinaria?

A. G.: ¿No había entonces campos de trabajo en Siberia?

M. F.: ¡No!, yo he quedado muy sorprendido.

D. C.: Pero era un lugar de exilio. Lenin estuvo allí en 1898; allí se casó, se iba a cazar, tenía una criada, etcétera. Y también había presidios. Chéjov visitó uno en las islas Sajalinas. ¡Los campos de concentración masivos donde se trabaja son una invención socialista! Nacieron especialmente de iniciativas como las de Trotski, que organizó partes del Ejército Rojo como una especie de ejército de trabajo, después eso se constituyó en campos disciplinarios que rápidamente se convirtieron en lugares de confinamiento. Había una mezcla de voluntad, de eficacia por la militarización, de reeducación, de coerción. . .

M. F.: De hecho, esta idea venía de la legislación francesa reciente sobre el confinamiento. La idea de utilizar a los prisioneros durante el tiempo de su pena para un trabajo o para algo útil es tan vieja como las prisiones. Pero la idea de que en el fondo entre los delincuentes hay algunos que son absolutamente irrecuperables y que es preciso eliminarlos de una u otra manera de la sociedad, aun cuando utilizándolos, ello es propio del confinamiento. En Francia, después de cierto número de reincidencias, el tipo era enviado a la Guyana o a Nueva Caledonia y luego se transformaba en colono. Eso es lo que el señor Larrivée proponía a los rusos, para explotar la Siberia. Es incluso increíble que los rusos no hayan pensado antes en eso. Pues si tal hubiese sido el caso, habría habido en el congreso por lo menos un ruso que hubiese dicho: ¡pero, querido monsieur Larrivée, nosotros ya hemos tenido esa maravillosa idea! Y bien, no hubo nada de eso. En Francia no hay Gulag pero hay ideas. . .

A. G.: Maupertuis —también un francés, pero que era secretario de la Real Academia de Berlín— le proponía a los soberanos, en una "Carta sobre el progreso de las ciencias", utilizar a los criminales para hacer experiencias útiles. Era en 1752.

Judith Miller: Y parece ser que La Condamine, con una corneta en la oreja ya que se había vuelto sordo después de su expedición al Perú, iba a escuchar lo que decían los supliciados justo en el momento en que iban a morir.

A. G.: Hacer útil el suplicio, usar ese poder absoluto de dar la muerte en beneficio de un mejor conocimiento de la vida, haciéndole de algún modo confesar al condenado a muerte una verdad sobre la vida, se tiene aquí como un punto de encuentro entre lo que tú nos decías de la confesión y lo que analizas en la última parte de tu libro. Has escrito que se pasa, en cierto momento, de un poder que se ejerce como "derecho de muerte" a un "poder sobre la vida". Se te podría preguntar: ese poder sobre la vida, ese cuidado por dominar sus excesos y sus desfallecimientos, ¿es propio de las modernas sociedades occidentales? Tomemos un ejemplo: el libro XXIII de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu tiene por título: "De las leyes en relación con el número de habitantes". Habla, como de un problema grave, de la despoblación de Europa, y opone al edicto de Luis XIV en favor de los matrimonios, que data de 1666, las medidas de otra manera eficaces que los romanos habían puesto en práctica. Como si durante el Imperio Romano la cuestión de un poder sobre la vida, de una disciplina de la sexualidad desde el punto de vista de la reproducción, se hubiese planteado y luego olvidado, para resurgir a mediados del siglo XVIII. Entonces, este péndulo de un derecho de muerte a un poder sobre la vida, ¿es verdaderamente inédito o más bien periódico, ligado por ejemplo a épocas y civilizaciones donde la urbanización, la concentración de la población o, por el contrario, la despoblación provocada por las guerras o las epidemias parecían poner en peligro a la nación?

M. F.: Desde luego, el problema de la población bajo la forma: "¿somos demasiado numerosos, no suficientemente numerosos?", hace mucho tiempo que se plantea y también mucho que se le dan soluciones legislativas diversas: impuestos sobre solteros, desgravamientos para las familias numerosas, etcétera. . . Pero en el siglo XVIII lo interesante es, *primo*, una generalización de estos problemas: todos los aspectos del fenó-

meno población empiezan a ser considerados (epidemias, condiciones de hábitat, de higiene...) y a integrarse dentro de un problema central. En segundo lugar, se aplican unos nuevos tipos de saber: aparición de la demografía, observaciones sobre la repartición de las epidemias, investigaciones sobre las nodrizas y las condiciones de la lactancia. En tercer lugar, la implementación de aparatos de poder que permiten no sólo la observación sino la intervención directa y la manipulación de todo eso. Yo diría que en ese momento empieza algo que puede llamarse el poder sobre la vida, en tanto que en otro tiempo sólo había vagas incitaciones intermitentes para modificar una situación que no se conocía bien. En el siglo XVIII, por ejemplo, a pesar de esfuerzos estadísticos importantes, la gente estaba convencida de que había despoblación, mientras que los historiadores saben en la actualidad que por el contrario existía un incremento formidable de la población.

A. G.: ¿Tienes algunas evidencias particulares, con relación a historiadores como Flandrin, sobre el desarrollo de las prácticas contraconceptivas en el siglo XVIII?

M. F.: Oye, aquí estoy obligado a confiar. Ellos tienen técnicas muy a punto de interpretar los registros notariales, los registros de bautismo, etcétera. Flandrin hace aparecer esto, que me parece muy interesante, respecto del juego entre la lactancia y la contraconcepción: que la verdadera cuestión era la supervivencia de los niños y no su creación. Dicho de otra manera, se practicaba la contraconcepción no para que los niños no nacieran, sino para que pudieran vivir una vez nacidos. La contraconcepción inducida por una política natalista, ¡eso es sorprendente!

A. G.: Pero es lo que declaran abiertamente los médicos o los demógrafos de la época...

M. F.: Sí, pero había una especie de circuito que hacía que los niños nacieran seguido. La tradición médica y popular pretendía en efecto que una mujer, cuando estaba por amamantar, ya no podía mantener relaciones sexuales sin que la leche se echara a perder. Entonces las mujeres, sobre todo las ricas, para poder volver a tener relaciones sexuales y conservar a sus maridos, enviaban a sus niños con nodrizas. Las mujeres pobres hacían eso para ganar dinero, pero no había ningún medio de verificar cómo se criaba al niño ni tampoco si el niño estaba vivo o muerto. De modo que las nodrizas, y sobre todo los intermediarios entre las nodrizas y los padres, continuaban cobrando la

pensión de un chiquillo que ya estaba muerto. Algunas nodrizas tenían cobros de diecinueve niños muertos sobre veinte que les habían sido confiado. ¡Era espantoso! Para evitar este embrollo, para restablecer un poco de orden, se alentó a las madres a alimentar a sus propios hijos. De golpe se hizo caducar la incompatibilidad entre la relación sexual y la lactancia, pero con la condición por cierto de que las mujeres no quedaran embarazadas inmediatamente después. De allí la necesidad de la contraconcepción. Y todo el asunto, a fin de cuentas, gira alrededor de que, una vez que se ha hecho un niño, se lo conserve.

A. G.: Lo asombroso es que entre los argumentos utilizados para incitar a las madres a amamantar se ve aparecer uno nuevo. Se dice: dar el pecho permite seguramente al niño y a la madre conservar la buena salud, ¡pero también: veréis cómo esto os produce placer! De suerte que se plantea el problema del destete en términos que ya no son solamente fisiológicos sino psicológicos. ¿Cómo separar al niño de su madre? Un médico conocido inventó, por ejemplo, una arandela guarnecida de puntas que la madre o la nodriza debía ponerse en el pezón. El niño, al mamar, experimenta un placer mezclado con el dolor, y si se aumenta el calibre de las puntas, ya no quiere más y se desprende del seno que lo alimenta.

M. F.: ¿Es verdad?

J. L.: Madame Roland cuenta que cuando ella era muy pequeña su nodriza se había puesto, para destetarla, mostaza sobre su seno. ¡Se burlaba de la niñita a quien la mostaza se le había subido a la nariz!

A. G.: Es también la época en la que se inventa el biberón moderno.

M. F.: ¡No conocía la fecha!

A. G.: 1786, traducción francesa de la "Manera de amamantar a los niños con la mano a falta de nodrizas", de un italiano, Baldini. Tuvo mucho éxito...

M. F.: ¡Renuncio a todas mis funciones públicas y privadas! ¡Me cubro de cenizas! ¡La vergüenza se abate sobre mí! ¡Yo no conocía la fecha del biberón!